

启蒙还是浪漫?

——重评胡适在新文化运动中的功与过

汪 荣 祖

摘 要:五四新文化运动的思想背景不是理性的启蒙精神,而是一场推动革命与救亡的浪漫主义风潮,因救亡而对传统文化的批判不遗余力,此一强烈的反传统文化批判,并不基于理性,而是出于激情。胡适在新文化运动中主张全盘西化,后来改为充分西化,全面抨击传统,高唱文学革命,宣称文言为“死文字”,以白话取代言文,类此议题莫不见到浪漫情调。文艺复兴在欧洲的实质内容是经过中古黑暗时期的学术复苏,是欧洲文化自身的复兴,而胡适所谓“中国文艺复兴”,则是现代化(实即西化)进程的结果,从引进西方的物质文明如船舰、器械等,到采用西方政治制度,以及最后精神上的全面西化,而以文学革命为先导。胡适高唱充分西化,其有心于国家的进步与繁荣,固无可疑,然其无心之过,在于只见当前西方的科技文明,对整个西方文化的认识有所不足,昧于自然科学与人文学科的差异。百年后的今天,我们回顾前尘,不宜一味表扬胡适参与五四新文化运动的功绩,也应论其过失,始足以吸取教训,以历史的后见之明鉴往知来。

关键词:胡适;新文化运动;启蒙精神;浪漫主义;文学革命

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2019.02.01

导 论

常言道:英雄创造时代,时势造就英雄。若无英雄,虽有时代风潮,难觅弄潮儿;若风潮不兴,英雄亦无用武之地,故英雄与时代乃相辅相成。从历史上看,时代愈进步,社会体制愈复杂,个人的影响愈渺小。近代以前,不世出之英雄人物或能鼓动风潮,独创新局,如亚历山大大帝、秦始皇、项羽、成吉思汗、拿破仑,均可称只手造就历史的奇才。20 世纪政坛巨子如罗斯福、丘吉尔、希特勒、斯大林,虽亦堪称叱咤风云,影响深远,然彼辈所创之时代多因时代而创:罗氏因美国经济大萧条而行新政,丘氏因英国有难而临危受命,皆能扭转时局,度危为安;希氏因欧战后德国受尽屈辱而乘势夺权,斯氏因苏联受强敌入侵而领导卫国战争,遂使苏联臻世界超强之列。然而,无论英雄创造时代或时代创造英雄,其功固斑斑可考,其过也难以掩饰。英谚有云:“百万生灵造就凯撒的伟大”(What millions died that Caesar might be great),亦即吾华所谓“一将功成万骨枯”也。

在百年前的五四新文化运动中,胡适扬一代风潮,提倡白话,批判传统,主张西化,宣传自由与民主,足称文化英雄,他于英年暴得大名,至老不衰。在他生前固已“名满天下,谤亦随之”,其谤亦多由其盛名而来,然世情翻覆,历史人物于生前或有见嫉之积毁,身后有时反而增饰其名。光阴荏苒,今胡适辞世已逾半世纪,吾人宜以较长的时段,放眼裁量,由宏观追溯往事,作理性的检讨,从而客观评其功过,不因其功而忽略其过。

胡适为人友善,性情温和,据何炳棣的观察,他“永远不给人看一张难看的脸”,所以颇有人缘。他学崇杜威(John Dewey),虽未尽窥乃师堂奥^①,但始终信奉自由主义。不过,他在思想上仍持有自由主义者未必赞许的激烈面向,尤见之于他在新文化运动中激波扬澜诸事。

“五四”通常被视为一场解放思想的启蒙运动。美国学者舒衡哲(Vera Schwarcz)认为“五四”启中国封建之蒙,使中国从三纲五常的社会中解放出来^②。李泽厚也认为“五四”是启蒙的,但因与救亡的反帝运动合流,先是“相互促进”,后因危机感,迫使“救亡全面压倒了启蒙”;“个人自由人格尊严之类的思想”在“钢铁般的纪律,统一的意志和集体的力量”之下,“都变得渺小而不切实际”,李氏将此一社会思潮的格局称之为“启蒙与救亡的双重变奏”^③。其实救亡与启蒙在意识形态上是相悖的,因救亡实具浪漫主义情调。以胡适成名时期而论,其时所弥漫于西方社会者,已属浪漫主义而非理性的启蒙精神^④,而中国社会自西方所接收者,也正是这种浪漫主义的余绪而非理性启蒙精神的真传。

启蒙思潮盛于18世纪的欧洲,强调科学与理性。法国大革命号称启蒙的“女儿”,实与其“母亲”渐行渐远,至19世纪中叶欧陆革命风起云涌,使得讲究理性,认为个人主宰人生、理性可以照亮个人知识以及伦理的启蒙精神,被讲究意志、权力、群众以及国族主义的浪漫精神所取代;浪漫思潮遂盛极一时于20世纪,认为理性作为分析工具,不足以理解知识之源,若欲获此,需要直觉、灵感、想象与同情;浪漫主义强调知识里的情感因素,喜好毫无拘束的自然表达,故视规范为障碍。

“浪漫氛围”(Romantic Weltanschauung)的影响波及到文艺、哲学与政治各方面。震惊世界的1848年革命发生后,欧洲进入群众、意志与权力时代,既有的伦理与美学准则遇到挑战,启蒙已入穷途。浪漫思潮中的一个大潮流便是极富热情的、19世纪已盛行的“国族主义”(nationalism)。欧洲自18世纪中叶到19世纪中叶有一重要的历史转折,在此百年间,“革命”一词不绝于耳。这在思想层面上,是对启蒙时代理性主义的反动:拒斥学院,拥抱“大众”(the mass)。时潮趋向意志、情绪、民主、权力,回归原始的浪漫风潮,认为文明污染了人性。追求感性的法国哲学家卢梭(Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778)被视为浪漫运动的先知。浪漫风潮开启了以感性为主的文化,与理性文化针锋相对,可称之为“一场文化革命:它就是要革‘普世伦理价值’之命,革‘科学实证’之命,革‘普世人文’之命。诚如西班牙艺术家哥雅(Francisco de Goya Y Lucientes)所说,浪漫乃‘理性沉睡后生出来的一个怪兽’(El sueño de la razón produce monstrous)”^⑤。哥雅所谓的“怪兽”指艺术上的幻想与想象,但亦可泛指整个反理性的文化氛围。

浪漫风潮在现代西方影响深远,然并非没有有识之士洞悉其弊,如班达(Julien Benda, 1867-1956)于1928年出版的畅销书《知识分子的背叛》(The Treason of the Intellectuals),就是一份颇具份量的批判,他声讨了知识阶级对理性与普世伦理价值的放弃^⑥。班达之后,美国哈佛大学的白璧德(Irving Babbitt, 1865-1933)与文评家穆尔(Paul Elmer More, 1864-1937)共同发起“新人文主义运动”(Neo-humanistic Movement),提倡回归古典,重视教育,强调道德之养成与行为之端庄,以“古典主义”(classicism)与当时流行的浪漫思潮针锋相对,针砭奇特的、强烈的、夸张的、情绪的浪漫主义,贬之为“浪漫的忧郁症”(Romantic Melancholy)。白璧德更视浪漫主义的始作俑者卢梭为狂徒,其名著《卢梭与浪漫主义》(Rousseau and Romanticism)抨之尤力,指浪漫主义为西方文明的颓废之源,因其抛弃准则、逾越界线、嘲讽习俗。白璧德擒贼先擒王,因卢梭乃浪漫运动最具代表性之人

① 参阅吴森:《杜威思想与中国文化》,汪荣祖编:《五四研究论文集》,台北:联经出版公司,1979年,第125-156页。

② 参阅 Vera Schwarz, *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*, (Berkeley: University of California Press, 1986).

③ 参阅李泽厚:《启蒙与救亡的双重变奏》,《中国现代思想史论》,台北:天元图书公司,1988年,第7-57页。

④ 参阅汪荣祖:《浪漫的五四》,《学林漫步》,北京:江苏教育出版社,2005年,第28-30页。

⑤ Tim Blanning, *The Romantic Revolution: A History* (New York: Modern Library, 2011), 73-77.

⑥ Julian Benda, *The Treason of the Intellectuals* (New York: WW Norton, 1969).

物,尝谓:“攻防卢梭可等同抨击或守护浪漫运动。”^①这一派新人文主义者面对现代物质文明之兴起和中下层社会之质鲁无文,拟以教育为手段、以文学为工具,挽浪漫主义的颓风,提升大众的行为规范与社会融洽度。白氏欣赏儒家所倡的君子之风、道德规范与对教育的重视,引孔子为知己,因此更令白氏的中国门生梅光迪、吴宓等感动不已,益增对儒学的信心,深信中华古典与西方古典有可以相通之处,遂欲融儒学于新人文主义之中,而成为“儒家人文主义”(Confucian Humanism)^②。然白璧德在西方已难对抗浪漫主义的狂潮,梅、吴回国后,虽一再宣扬新人文主义^③,更不能撼动当时激情的、浪漫的新文化运动。举世闻名的自由主义思想大师穆勒(John Stuart Mill, 1806-1873)认为政治尤其需要理性,意见须扎根于坚实的证据,然即以穆勒之威望也难以挽澜。现实的客观环境——如惨烈的欧战造成难以估计的生命与财产之损失——已充分突出人类的“野性”,引发西方文明危机的呼声,本应造成西方社会的惕怵反省,但浪漫风潮仍难以遏止。

从上述西方思想背景可知,五四新文化运动所迎接的西潮,显然就是流行于西方的浪漫风潮。舒衡哲在其书中提到西欧的启蒙导致法国大革命,而中国的辛亥革命却导致“五四”启蒙,但她对此一逆反现象并无解释^④。其实她所谓的“启蒙”在晚清已略见端倪,多少影响到辛亥革命的发生。辛亥革命之后,中国国运并未好转,危亡无日的情势并无改变,甚至每况愈下,救亡与持续革命势所必至。当时的“思想气候”(climate of opinion)仍然是随国族主义之势而追求更深入的革命,包括思想与文学在内;时代的“思想气候”认为:不仅思想与文学需要革命,连文学形式也需要革命。这固然与时势密不可分,而谁能说时势中就没有情绪主宰的浪漫心态?

作家们在新文学的大旗下,感情的宣泄多,理念的追求少。李欧梵研究五四时代的郁达夫、徐志摩、郭沫若、蒋光慈、萧军诸人,统称之为“浪漫时代的中国现代作家”^⑤,可以旁证,“五四”是一场不断推动革命与救亡的浪漫主义的新文化运动。对旧文化的强烈批判也是因救亡而起:认为中国若不从“封建”威权体制中解放出来,就无以立足于现代世界,更不能追求富强。此一强烈的文化批判态度,并不基于理性,而是基于激情,诸如“全盘西化”“打倒孔家店”“桐城谬种,选学妖孽”“万恶孝为先”等口号,足可窥见此一运动非理性的、激情的一面。革命的本质不属于启蒙而属于浪漫。五四爱国运动的底蕴是在外力刺激下引发出来的强烈爱国主义——其核心是在19世纪已盛行西方的“国族主义”,由此产生的新文化运动自然具有不能磨灭的浪漫色彩。胡适参与领导的新文化运动——因其革命的本位——所呈现的也就不可能是理性的启蒙精神,而是感性的浪漫激情。

科学与民主当然需要理性,也最能代表启蒙精神;然而“五四”先驱所宣扬的科学,并不是真正的科学,他们更看重的是以科学及其所蕴含的价值来抨击中国传统价值观,他们冀望用科学的世界观来取代传统中国的生命哲学,无异将有限的科学原则无限扩大,视为文化公理,欲以囊括宗教、社会、心理、物质、生理诸方面的知识,认为唯科学为不二法门。视科学为万能,信仰之、慕拜之,世称“科学主义”(scientism),实乃伪科学之流亚也。在现代社会中,信奉“科学主义”的人,一般被认为是不具备基本科学素养的、浪漫的“人文主义者”。因为,将科学过度地应用到无法由科学方法验证的事物,或以科学为无所不能、以科学能救世,直将科学当偶像来崇拜^⑥,就是一种反科学的浪漫态度。曾执教于美国夏威夷大学的郭颖颐教授尝论述科学主义在现代中国的兴起,他认为,中国当年由于科技

① Irving Babbitt, *Rousseau and Romanticism* (New Brunswick: Transaction, 1991), 3. 参阅第11、18、39、53、61页。中译本有[美]欧文·白璧德:《鲁索与浪漫主义》,孙宜学译,石家庄:河北教育出版社,2003年。

② 此词见诸梅氏文字,参阅 Mei Guangdi, “Humanism and Modern China,” 梅光迪:《梅光迪文录·英文作品三篇》,台北:新亚出版社,1968年,第13页。

③ 参阅张其昀:《白璧德——当代一人师》,梅光迪:《梅光迪文录》,“附录”第16-20页。

④ Schwarz, *The Chinese Enlightenment*, 297.

⑤ 参阅 Leo Ou-fan Lee, *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers*, Harvard East Asian Studies, 71 (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973).

⑥ R. G. Owen, *Scientism, Man and Religion* (Philadelphia, 1950), 20.

落后而挨打,形成一种“对科学热情尤其高涨”的社会文化心态,胡适、陈独秀、吴稚晖等“五四”先驱皆非科学家,但都相信科学万能,相信科学为现代价值的全部,他们身为领导者,以其反对宗教、反对民间信仰、反对传统价值的立场,最后形成“五四”思想遗产中的“物质一元论”(materialistic monism)。郭教授认为,“科学主义”从“五四”发轫,经过1923年的“科学与人生观”的大论战,其后变得更为肆行,一意崇拜科学的社会风气影响虽大,但并无助于科学本身的发展^①。

综上所述,“五四”所提倡的科学,乃科学主义,热情多而理性少,实因运动的领导者多止于冀望科学来解决中国的落后问题,而少有对科学发展进行规划的能力。“科学”一旦被大众诉诸为信仰,遂成为一种“密教”,偏离了其作为启蒙精神之一的原来定位。至于“民主”,也像科学一样被崇拜,同样被视为救治中国政治病的万灵丹,人们将之作为抨击传统专制的利器,在一个缺乏民主理念与实践的国度,不经过理性思考与批判,也未考虑袭用西方制度的条件与可行性,但凭仰慕的热情,作一相情愿的拥抱,仍然是浪漫情怀。其后果是,真民主的鸿鹄未至,非理性“民粹主义”(populism)的“恶鹰”却盘旋而至。以此视角窥之,我们所熟知的新文化运动之本质,本来就多浪漫而乏启蒙精神,无所谓“救亡压倒启蒙”也。

大局如此,胡适作为新文化运动的要角之一,其所倡导的重要议题,莫不具有浪漫主义的情调,也就不足为奇了。此文将分述胡适在新文化运动中所扮演的角色及其重要主张,并进而论其功过。

一、高唱“文学革命”

胡适于民国五年(1916)给陈独秀的信里提出所谓“八不主义”^②,这是他打响文学革命的第一枪。其中不用陈套语、不作无病之呻吟、不模仿古人、需言之有物诸要点,凡古今中外善文者无不心知肚明,实毋庸提醒。“不讲对仗(文当废骈,诗当废律)”之议,应作这样的理解:对仗、骈、律,牵涉到艺术,不能者可不必为,似无因其艺高难为而废弃之理。至若“须讲求文法之结构”之说,按文法者,乃文字成熟后所能归纳出来的规则,而规则并非铁律,仍必须顺从文字通行的习惯,能文之士下笔如有神,自不必外求文法。观乎胡著《尔汝篇》,实欲以英国纳氏文法来牢笼中国文字,硬定规则,直如陈寅恪所谓“认贼作父,自乱宗统也”^③的非理性之举。此非理性,乃出自胡适的西式工具理性思维,直欲将吾华文字纳入西洋文法,本不足为训,而胡适固执于此,至其晚年而未曾稍变,他于1960年仍说:“像我的《尔汝篇》《吾我篇》,各字都有一定的用法。所谓文法,是后人从活的语言之中分析出来的东西。我是从《马氏文通》读通文法的”^④。

胡氏“八不”之中最关紧要的一条是“不避俗字俗语”,也就是提倡白话文。且勿论白话文是否由胡适最先提倡,他无疑是一位提倡白话甚力的先驱者,提出了“国语的文学,文学的国语”等口号,拟用国语(白话)造文学。他举例如意大利诗人但丁(Alighieri Dante, 1265—1321)弃拉丁而用其俗语编曲,巴黎的俚语成为法国的国语,英国文豪乔叟(Geoffrey Chaucer, 1343—1400)以土语作文写诗,以及英岛中部的俚语成为英国的国语。胡适说各国都是以某种具“两种资格”——通行最广、产生的文学最多——的方言经久而形成各自的国语,法、德亦如此^⑤。胡氏此说只知其一,不知其二,按罗马帝国原通用拉丁文,北方蛮族入侵,拉丁乃拼音文字,各族各以土语拼音,渐成各国的国语,遂启列国

① 参阅 D. W. Y. Kwok, *Scientism in Chinese Thought, 1900—1950* (New Haven: Yale University Press, 1965), 3, 29, 30, 69, 190, 193, 200.

② “八不”见胡适:《寄陈独秀》,载耿云志、欧阳哲生编:《胡适书信集》上册,北京:北京大学出版社,1996年,第84页。原信载《新青年》第2卷第2号(1916年10月1日)。

③ 陈寅恪:《与刘叔雅论国文试题书》,《金明馆丛稿二编》(《陈寅恪文集》之三),上海:上海古籍出版社,1980年,第223页。

④ 语见胡颂平编著:《胡适之先生晚年谈话录》,台北:联经出版事业公司,1984年,第61页。

⑤ 参阅胡适:“Literary Revolution in China”,胡适著,周质平编:《胡适英文文存》第1册,北京:外语教学与研究出版社,2012年,第8—9页。

之势,罗马帝国也一溃而不可复合。中国文字据六书而造,有其特性,不能拼音,异族入侵唯有接受方块字,久而汉化,成为中国人,中华帝国虽屡分而终合。于此可见,中国文字的特性不仅有统一之功,且有用夏变夷之效。奈何舍己芸人,取短截长耶?幸而汉语拼音化只是纸上谈兵,未付诸实施,否则各省以方言拼音,中国岂非要四分五裂了?是犹章太炎所谓“素无疮痍,无故灼以成瘢”^①也。所以“八不主义”既无新意,又不乏可商榷者,却轰动一时,其浪漫讯息又在其中矣。

胡适在其《白话文学史》一书中想要以他个人的理解界定“白话文”,就出了问题。他所谓的白话文是“听得懂的”“不加粉饰的”“明白畅晓的”——自然包括了那些浅显易懂的古文在内;至于所有深奥华丽小老百姓看不懂的古文,在他看来,都应该被“排斥”的,属于应退出历史舞台的“僵死文学了”^②。但他忘了说:应如何处理不明白畅晓的白话文。钱钟书曾指出:“白话至高甚美之作,亦断非可家喻户晓,为道听途说之资,往往钩深索隐,难有倍于文言者”,又道“以繁简判优劣者,算博士之见耳”,更谓“以难易判优劣者,惰夫懦夫因陋苟安之见耳”^③。若按胡适的说法,内容艰深、不易看懂的白话文也都成了“僵死文学了”?他将如何自解呢?

胡适坚持以“死”“活”来界定文言与白话,认为文言是“死文字”,白话才是“活文学”,活文学理当取代死文字。其实西方人所谓“dead language”指的是“已废文字”(language no longer in use),然而文言在当时仍然是“通行的现行文字”(language still in use),绝非“已废文字”。文字,只有废止不用之后,才会死亡。据曾任南京中央大学的徐子明教授回忆说,刘半农在巴黎学位口试时,曾说中国文字(古文)已废,结果被法国汉学教授微席叶(Arnold Vissiere)驳斥如下:“中国文字是已废的文字吗?不,它全没有废,它是极其通行的。”(La langue chinoise est-elle une langue morte? Non, elle n'est pas du tout une langue morte, mais elle est une langue vivante par excellence)^④胡适自定文字生死之余,却又以一己的主观判断在《白话文学史》里收揽了一些自称“已死”的古文。其实,“文学之死活,以其自身的价值而定,而不以其所用文字之今古为死活”^⑤。所以凭难、易、繁、简来判决文字的死活,殊难立足。按文言与白话都是汉文,并非鱼与熊掌不可兼得。白话是“口语”(spoken language)而文言是“雅言”(written language),口语成为可读的白话文,仍需要雅言作为根底与资源,诚如梅光迪所说:“欲加用新字,须先用美术已锻炼之,非仅以俗语白话代之,即可了事者也。”^⑥同时白话也可使古文除去陈腔滥调而更具弹性。换言之,白话可使文学普及,但无须废止“贵族的”“美学的”“精英的”古典文字,两者原可双轨并行而不悖,如吴宓所说:“文言白话,各有其用,分野文言,白话殊途,本可并存。”^⑦徐子明更明言:“夫岂知英、美、德、法,其政令公牍及学人著述所用之文字,与寻常之语言绝殊。伦敦、纽约、巴黎,其贩夫走卒孰不能各操其国语。然而授之以通人之撰述,则茫然不解。何则?著述之文字,简洁精核,不似口语之俗俚猥琐,故未加研习则不能解。”^⑧是故口语与行文之不可能完全合一,中外皆然。但胡适独尊白话,欲以白话取代文言,扬文学革命之风潮。在白话文运动的大潮下,民国九年(1920)教育部通令全国各校改用白话教学,自此白话文果然取代了文言文,新文学横空出世,文言成为一般读书人难以索解的“古代汉语”。此一转折之影响深远,吾人称之为“文学革命”或“文化革命”并不为过。具体地说,就是白话革了文言的命。其实,白话古已有之,并非新创,只是古来为文之道,视白话为俚,为不登大雅之堂者。如今主客早已易位,胡适的助澜之功

① 章太炎,《太炎文录初编》,《章太炎全集》,上海:上海人民出版社,2014年,第201页。

② 胡适:《白话文学史》上册,台北:启明书局,1957年,“自序”第13页。

③ 钱钟书,《与张君晓峰书》,《钱钟书散文》,杭州:浙江文艺出版社,1997年,第409—410页。

④ 徐子明,《何谓文学革命》,《宜兴徐子明先生遗稿》,台北:华岗出版部,1975年,第127页。

⑤ 植物学家胡先骕语,见胡先骕:《评尝试集(上)》,《学衡》1922年第1期。

⑥ 语见胡适:《胡适留学日记》第4册,台北:台湾商务印书馆,1980年,第978页。

⑦ 见吴宓译者识语:《钮康氏家传》,《学衡》1922年第8期。

⑧ 徐子明,《“赤贼”之前驱及文化之危机》,《宜兴徐子明先生遗稿》,第4页。

断不可没,这也是新时代的形势促使他成为识时务者的英雄。他于抗战前就已大胆宣布:“文学革命已过了讨论的时期,反对党已破产了。从此以后,完全是新文学的创造时期。”^①胡氏之激情,情见乎辞。

我们在百年后的今日回顾往昔,不免假设“未曾取径”(road not taken)的历史:白话文的普及固是大势所趋,但普及白话是否必须废除文言?新文体是否必须完全取代旧文体?这些问题,都值得深思。平心而论,白话俗语诚然可能写成精致的美文,但白话文腴理的精粗好坏,还是与执笔者能否取法古文大有关系。如何将拖沓繁复的白话写成简洁明畅的文字,仍有赖于文言的善用。历史学家陈寅恪与吴宓精神相契,两人虽未参与文白论战,但毕生不用白话作文,盖古文写作是其信念所系也。钱钟书虽以白话文创作,但不废文言,晚年巨著《管锥编》即以典雅的古文书之。证诸百年来写白话文的高手,无不从古文源泉中获得滋养。然可叹者:因古文遭到废弃与漠视,能够借文言之菁华将白话文写得精简雅洁者日少,能执笔作文言者更是日见凋零。偏废古文不仅枯竭了白话之源,且舍弃了汉文化的宝筏,因数千年古文所载,乃整个传统文化精神之所寄,也就是吴宓所说“民族特性与生命之所寄”^②。然而对极大多数的国人而言,古文几已成为枯井竭泉,读来犹如有字天书;又因西式语法的入侵,生硬的句式充满了当今的白话文的写作,优美不复,而又冗长难懂。亡羊至今,有人呼吁加强国文以补牢,岂不晚矣!“静言思之,躬自悼矣”!当年的胡适视古文为死文字,大搞文学革命,及其晚年废文言之意志仍未稍改^③,其有欠深思与反省实甚显然。有趣的是,胡适固然自觉地总是用白话作文,但在批注钱穆《中国近三百年学术史》时,却不自觉地偶用文言,如“先生作史乎?讲道德乎?”“不闻有颜李乎?”“朱氏竟不知嘉道后是何等时世耶!”以及“是也!是也”等等^④,之乎者也统统出笼了。且胡适一生的学术工作,大都在古典文献里钻研,这样的一个人物(paradox)人物,岂不令人费解耶?

二、主张充分西化

胡适确实提出过“全盘西化”的主张,后来因“全盘”有语病受到批评,乃改称“充分世界化”。其实诚如胡适自己所说,这些完全是名词之争;换言之,名词不同,实质内容无异。至于说“世界化”,他显然将“世界化”等同于“西化”,所以说“充分西化”才是他真正要表达的意思。所谓充分,他说“在数量上即是尽量的意思,在精神上即是用全力的意思”^⑤。他在《我自己的思想》一文中说得更加明白:“如果还希望这个民族在世界上占一个地位,只有一条生路,就是我们自己要认错。我们必须承认我们自己百事不如人,不但物质机械上不如人,政治制度不如人,并且道德不如人,知识不如人,文学不如人,音乐不如人,艺术不如人,身体不如人。”^⑥这番议论,已经非常接近全盘西化了。不过胡适一厢情愿的西化,依梅光迪之见,会带来“一种中国式的自杀”(a Chinese suicide)”^⑦。

当胡适见到进步的西方现代文明,反观中国的落后,他是真诚想要弃旧迎新的。在他心目中,文化是一元的,中国文化是旧文化,西方文化是新文化,新旧不能并立;他认为,即使是中西文化折衷论也是“变相的保守论”,不足为法。然而如何才能充分西化呢?胡适以行动给出了具体的答案:他与

① 胡适:《五十年来中国之文学》,《胡适文存二集》卷二,上海:上海科学技术文献出版社,2015年,第256页。

② Mi Wu, “Old and New in China,” *Chinese Students' Monthly* vol. 16, no. 3 (June 1921): 200-202.

③ 犹忆1959年笔者随台大历史系师生往访胡适于南港寓所(今胡适纪念馆),曾问胡适如何学好文言文?胡适回答说:“根本不必读文言”,我无言以对。他至老未改的态度令我印象深刻。然而,胡适晚年所读多文言,背诵旧诗(参阅胡颂平编著:《胡适之先生晚年谈话录》,第15、32、70-71、78-79、91-92、140页),他却似乎不欲后生分享其阅读的乐趣。

④ 见南港胡适纪念馆胡适藏书之钱穆《中国近三百年学术史》,第252、274、328、331、622、623页。

⑤ 胡适《充分世界化与全盘西化》一文初刊于《大公报》(天津)1935年6月31日“星期论文”版,旧文新刊于《文星》(台北)第57期(1962年7月1日),第24-25页。

⑥ 语见胡适:《介绍我自己的思想》,《胡适文选》,北京:中国长安出版社,2014年,第9页。

⑦ Mei Guangdi, “Humanism and Modern China,” 梅光迪:《梅光迪文录·英文作品三篇》,第18页。

陈独秀携手提出,必须请西方的赛先生与德先生到中国来。

赛先生指的是“科学”(science),此词原指专门知识。西方古代的聪慧之士观察自然界,对客观现实力求合理的解释,但当时毕竟推测多而实证少。摆脱中古宗教的束缚之后,欧洲人的思想始得以解放,在验证古人知识之余,开文艺复兴的学术更新时代,创科学研究之新纪元。英国借用拉丁文scientia一字,日本人译之为科学,吾国取而用之。近代西方科学之成就多能突破窠臼,经实验而得出结果,自16世纪以后,科学逐渐发扬光大。科学的特点是以人类为主体,对外界事物进行观察、理出秩序、求其因果、得出定例、不断验证,而后产生理论。理论之验效,有赖于屡试不爽,如牛顿的万有引力理论。于此可见,科学是专门知识的累积,必须按部就班、实事求是,靠科学家在研究室、实验室里孜孜不倦,持续发展,不可能靠喊口号、搞运动而有所作为。即使把赛先生请进来,那些口号宣传家又安能越俎代庖搞出科学来?

然而胡适平生锲而不舍“对科学和技术的近代文明的热忱颂赞”,一再说必须“应当学习了解、赏识科学与技术绝对不是唯物,乃是高度理想主义的(idealistic),乃是高度精神的(spiritual);科学和技术确然代表我们东方文明中不幸不很发达的一种真正的理想主义,真正的精神”。其实在同一篇文章中,他何止说中国的“精神”“不很发达”,他根本就是说“老文明中很少精神价值或完全没有精神价值”。这篇文章发表于胡适逝世前一年的1961年11月6日,重申数十年来对东西文明的基本看法^①。胡适不仅将现代文明定性为西方的科技文明——即“工具理性文明”——而大加颂赞,而且视“没有精神价值”的东方文明为理想主义的现代文明之障碍。换言之,他是有心要清除落后的东方文明,以便充分接纳进步的西方文明。胡适于辞世之前,三复斯言,可作他盖棺前的定论。他对西方文化无保留的赞美以及对东方文明极度的鄙视,可证其思想本质仍然是“全盘西化论”,所谓放弃“全盘”之说,不过是权宜之计,是为了避免无谓的名词之争而已。

胡适高唱充分西化,其用心在于为国家的进步与繁荣,固无可疑,其无心之过则在于只见当前西方的科技文明,对整个西方文化的认识仍有不足。人类的文明乃由各地区、各国族、各层面的文明不断累积而成,科技文明只是人类文明中的一章。在西方,自然科学与人文学科早已分途,科学在英美指的是自然科学,然而胡适混两者为一,如他在1922年所言,“人类今日的最大责任与需要是把科学方法应用到人生问题上去”^②。他不仅谈科学的人生观,而且起而行之,要以科学方法治文史之学,这就如将史学方法与化学的冶金法混为一谈。科学范围甚广,可分基础科学与应用科学,两者方法也不一,而胡适将之浓缩为“大胆假设、小心求证”,口号虽响亮,但不甚“科学”,因假设与求证都要小心谨慎。大胆的假设叫“空泛的假设”(barren hypothesis),非科学家所应取,因假设既然空泛,又何需费时去小心求证?故科学家必先求有望“丰收的假设”(fruitful hypothesis),始冀有成。其实,杜威所谓的假设也是“聪敏”的假设,如在森林中迷路,看到溪水,可得溪水必流出林外的假设。胡适误将现代化等同西化,也因他未留意二战后盛行的社会科学^③及研究新兴国家西化的成果,故昧于传统因素对现代化的重要性——他未能考虑到,传统未必是现代化的阻力,而现代学者研究日本的现代化进程,发现传统不仅不是阻力,而且有其助力。事实上,文化有其延续性,切断文化的脐带并非明智之举。

新文化运动的另一重要诉求就是民主自由。胡适毕生倡导斯道,成为现代中国主张民主政治与自由主义的一个极具有代表性的人物。具体地说,他信奉的民主品牌是美国的“威尔逊式民主”(Wilsonian democracy)。胡适青年留美时,正值威尔逊上台,一个人年轻时候所受的巨大影响往往持续终生,胡适对威氏的仰瞻之高,确实终生不泯。他倾倒于美国民主的选举制度,即由公民自由选

① 胡适:《科学发展所需要的社会改革》,《文星》第50期(1961年12月1日),第5-6页。

② 胡适:《五十年来之世界哲学》,《胡适文存二集》卷二,第293页。

③ 何炳棣回忆道:“我(胡适)根本就不懂多少西洋史和社会科学,我自己都做不到的事,怎能要求史语所做到。”(何炳棣:《读史阅世六十年》,北京:中华书局,2012年,第310页)

出领导人。在新文化运动期间,他曾与李大钊进行“主义与问题”的辩论,批评马克思主义源自19世纪欧洲工业社会,不适合施用于20世纪的中国,但是,产自欧美民主社会的“实验主义”又如何必然能适合于当时的中国社会呢?

胡适对民主与自由的信念,可以说是终身不移。在一个没有民主与自由的社会里,他不能不把民主与自由挂在嘴边,不能不说不中听的话,所以他自比乌鸦,认为至少先要为人民争取言论自由。胡适倡导民主与自由有功,失在不知如何付诸实施,他既没有在书斋里深度考虑中国的现状,完成对中国民主制度与自由主义的理论建构,也没有师法杜威(John Dewey)全力从教育培养民主的下一代,而是最后选择了与威权的当政者建立关系,进入蒋介石的圈子。他无非想从体制内改变威权体制,但结果与虎谋皮不成,反遭奚落^①。胡适在人生的最后阶段,在雷震案的压力下,既不能挺身而出,反抗极权,又爱惜羽毛,不能彻底与当局摊牌,最后只有说了句“容忍比自由更重要”来自解。

三、全面抨击传统

中国传统文化是五四新文化运动的讨伐对象,原因不外如下:帝国主义侵略中国,自鸦片战争起已逾半个世纪,清政府无力抵抗,国势凌夷,危亡无日,人们在激情的号召下,感情的宣泄远多于理念的追求,愤激之士更是为救亡而归罪于传统。与此同时,以儒家思想为主的中国传统仍受保守势力的尊奉,如民国以后康有为仍力推孔教,袁世凯更以尊孔为其洪宪帝制张目,他们都感到对新思想有必要进行反击。自清末民初以来,各种外国思潮纷杂入华,新旧俨然对立,形成势不两立的态势。新文化运动驭风而起,驾上了救亡这条浪漫主义的巨龙。激进派认为,中国若不从“封建”威权体制中解放出来,将无以立足于现代世界,更不能追求富强。传统既然一无可取,他们直欲弃如敝履而后已,然而此一强烈的文化批判,并非基于理性,而是依傍于激情的革命口号,其结果是摧毁中国学界对传统文化的信念,以传承自家文化为耻,怀忧丧志,失去信心。在此极端的态势下,年轻一代呈现前所未有的精神迷茫与心灵空虚。主张充分西化的胡适在抨击传统的阵地上,扮演了关键的角色。在他文化一元论的心目中,先进的西方文化理当取代落后的中国文化。

儒家伦理是中国传统文化的核心,持续两千余年之久;抨击传统,孔子势必成为众矢之的。吴虞是“打倒孔家店”口号的原创人,胡适赞美他的胆识,称之为“来自四川只手打孔家店的老英雄”,“打倒孔家店”的口号遂不脛而走。新文化运动的领军人物——鲁迅、钱玄同、胡适,无一不是打孔英雄。孔子被戴上“封建余孽”的大帽子,儒家思想则被视为专制集权压迫的渊藪,孝道成为家庭对个人自由的捆绑束带。胡适指责孝使得父母子女相互依赖,以为是亡国的根源^②。孔家老店被砸,店内岂有幸存的货色?

自汉武帝独尊孔子,不仅历代王朝多尊孔,而且儒家对制度与社会的影响与日俱增,其间流弊自不可免,新文化运动的批判并非完全无的放矢,但全面否定儒教,亦未见其可。当年的一位时局旁观者、英国著名哲学家罗素(Bertrand Russell)曾于“五四”后访问中国,他对中国传统之理解虽未必深刻,但凭其冷静思考所产生的观察,颇异于浪漫激情的观察。罗素将孔子对中国社会的影响与基督和佛祖并论,却能见孔子与其他教主之异。他认为儒教更为入世,孔子也更具历史性格。他注意到新文化运动抨击儒教所重视的孝道,因孝重家,不利于“公众精神”(public spirit),孝是尊亲,又涉及尊君,确具强化威权体制之效。但依他之见,孝再可议,其害远不如西方的“爱国主义”(patriotism)。两者虽各自为特定人群效忠,但孝不至于像爱国主义那样,会导向军国主义与帝国主义^③。罗素还肯

① 详阅汪荣祖:《当胡适遇到蒋介石:论自由主义的挫折》,潘光哲主编:《胡适与现代中国的理想追寻》,台北:“中央研究院”近代史研究所胡适纪念馆授权出版,2013年,第24—49页。

② 参阅曹伯言整理:《胡适日记全集》第1册,台北:联经出版事业股份有限公司,2004年,第327—328页。

③ 参阅 Bertrand Russell, *The Problem of China* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1966), 38—41.

定儒家在实践上的长处——主要是教人“彬彬有礼”(a code of civilized behavior),即使时而无效,也是“一部礼仪书”(an etiquette book),教会人们自制、谦和,特别是“有礼”(courtesy)^①。

若能像罗素那样冷静而理性地思考,我们亦不难发现,秦汉以来垂两千余年的专制政体,并不是孔子的理想政治。孔夫子的理想是“祖述尧舜,宪章文武”,也就是说,尧、舜、禹、汤、文、武、周公才是他心目中人君的典范,才能实现治平之道;然而历代帝王名为尊孔,实用法术,故南宋朱熹谓“尧、舜、三王、周公、孔子所传之道,未尝一日得行于天地之间也”^②。历代所行的专制,主要是基于讲求严刑峻法的法家,当然,儒家思想在中国传统社会里受到重视,得到帝王的尊重,因而多少起到了“软化”冷酷专制政体的作用,儒家道德规范与伦常关系也起到了稳定社会构造的作用。由是观之,似难以坐实孔子赞同独裁之罪。维持社会的礼法很可能因打孔而毁灭,或如梅光迪所忧虑的:“此非孔孟之厄,实中国文化之厄也。”^③

胡适在新文化运动期间登高一呼,成为攻击儒家文化的领导人。这是浪漫时代的大势之所趋,也有他个人感情用事的因素。他是否犯了他所曾批判的“心粗胆大的毛病”,还待后人评议。孔子的教义,“自有其不可诬者”^④,儒家的经典经过几千年的涵化,犹如基督教之于欧美人,已成为中国人所尊奉的行为准则。人有行为准则,才能异于禽兽,脱离丛林法则,使礼法制度与民生日用随时俱进。中国至西周,文物已大备,即《论语·八佾》所说:“周监于二代,郁郁乎文哉!”此处所谓“文”,指的就是礼制法令之著于典籍者。然至东周,诸侯征伐,纲纪荡然,孔子述哲王之业,订礼乐,欲行治平之道,以冀拨乱反正,然因生不逢时,难展身手,所以只好“述而不作”,以备后王有所遵循。后王应该遵循之道,也就是哲王所用治国的礼制与法令。《大学》讲的是修己治人之道,《中庸》的要旨也是以修己始,以治国平天下终。一言以蔽之,儒家经典要在致用,所谓“儒教”,乃儒者的教化,并非宗教,其教除治国平天下外,以“五伦”与“五常”来修身齐家,使行为有所依归,使社会和谐稳定。徐子明教授尝言:反孔不啻是要破坏伦理,摧毁社会秩序与安宁,因而导致“五四”以来动乱不已,山河变色的后果。徐氏又有言:“治世之大经,终莫逃乎六籍。何则,理义悦心,人情所同,非是则纲纪必紊,是非无准,家国必丧也。”^⑤依徐先生之意,尊孔或反孔更关系到人心之邪正以及国家之治乱。

胡适后来虽然曾写《说儒》,并对若干儒家人物表示尊敬,但他并无意于重新肯定儒家价值。在他逝世前一年的1961年的11月6日,四国在台北召开科学教育会议,胡适应主办单位之请,发表题为“Social Changes Necessary for the Growth of Science”(科学发展所需要的社会改革)的英文演讲,他自称是“魔鬼辩士”(Advocatus diaboli),严厉谴责包括中国在内的东方文明,认为要发展西方科学,东方人一方面必须要承认古老的东方文明几乎没有多少精神价值,诸如持续千年的残忍的(中国)缠足、(印度的)世袭阶级、对女性的歧视、视贫穷为美德、把疾病看作天祸等等;另一方面必须要认识到,西方现代科技文明不仅仅是“物质文明”,而且是“人类真正伟大的精神成就”(the truly great spiritual achievement of men)^⑥。他仍以小脚与迷信来贬斥中国传统文化,受到徐复观等人的“围剿”,引发了台湾的中西文化论战。由是观之,胡适全心全意反传统的立场是一贯的,始终未变。

结 论

胡适生前的盛名因新文化运动而起,他的倡导之功在许多人心目中远超过他当年的伙伴陈独

① Russell, *The Problem of China*, 42.

② 朱熹撰:《答陈同甫》,朱杰人、严佐之、刘永翔主编:《朱子全书》卷三十六,上海:上海古籍出版社/合肥:安徽教育出版社,2002年,第21册,第1583页。

③ 王焕镪:《梅迪生先生文录序》,梅光迪:《梅光迪文录》,卷首。

④ 参阅张寿朋:《文学改良与孔教》,《新青年》第5卷第6号(1918年12月),第650页;俞颂华:《通信》,《新青年》第3卷第1号(1917年1月),第90—92页。

⑤ 徐子明:《“赤贼”之前驱及文化之危机》,《宜兴徐子明先生遗稿》,第1页。

⑥ 原文收入《胡适英文文存》第2册,第438—443页;引文见第440—441页。

秀、李大钊诸人,“没有他,我们就不可能写出一部完整的新文化史”^①。胡适自己也以领军新文化运动而感自豪。他在美国芝加哥大学以“中国文艺复兴”(Chinese Renaissance)为题现身说法,发表演说。其实他借用西方文艺复兴的概念,并不妥帖。文艺复兴在欧洲的实质内容是经过中古黑暗时期的学术复苏,明显是在“复古”的基础上进行振兴。更何况,文艺复兴是欧洲文化自身的复兴。但胡适所谓的“文艺复兴”乃是中国文化的新生,而他期盼的新文化是用西方现代文化取代旧文化,即弃古从洋。所以他的“中国文艺复兴”是“现代化”(实即西化)进程的结果,从引进西方的物质文明如船舰、器械等,到采用西方政治制度,最后进入中国的文艺复兴,而以文学革命为先导^②。胡适的思想,一方面是全心全意致力于现代化或西化,另一方面是全心全意地否定传统价值。

胡适提倡文学革命为中国文艺复兴铺路,不余遗力。他乘势而行,促进了白话文的蓬勃发展。然而他一再强调,只有白话才是“活语言”或“活文学”,并向英文读者力陈“文言”(literary language)不再能够作为创作之用,唯有活的白话才能写出活的文学^③。胡适高唱文学革命,名满天下,影响深远,但他高度自信的论断亦不过是一家之言,值得今人商榷。他逝世十余年后,钱钟书出版《管锥编》,证明古文不仅未死而且极具创造力,甚至可以无碍地表达西方哲学思维。不过,“五四”之后出生的学者即使有钱氏之才,已难以运斤斫白,流畅使用文言作为书写的工具,文史功力浅者甚至有阅读上的困难。胡适宣布当时仍然通行的文言为“死文字”,使其渐遭废止,百年之后的今日,它确已临灭绝之虞。从今以往,恐怕没有几人能有清人所谓“读书先识字”的能耐,而章太炎所预言的“今后无人不识字,无人真识字”的窘境,却将成为现实。文言之难读、难写,非文言之过,乃是吾辈不学之过也,不学则殆,自弃通解之途而已矣。于今视之,胡适当年以文言为“死文字”,力主废除之,即无有心之罪,至少亦有无心之过。若今人仍只讲胡适之功,不讲其过,讲其过则谓夸大其词,则其人难免不是有违理智、诉诸情绪的浪漫之徒也。

自先秦至清末民初,吾华思想文化以文言为载体,能读懂赵翼的《廿二史札记》,便能读懂《史记》《汉书》。一旦文言成为如胡适所说的“死文字”而遭灭绝,则胡适全面攻击传统之目的将彻底达成。几千年的传统精华既失,中国的选择唯有全盘西化或充分西化,其结果只能受制于西方的文化霸权,丧失学术话语权。近年来,中国在经济与军事上崛起,但在学术上仍无法与西方匹敌,文化症候已逐渐浮现。2016年杭州峰会,展现中国作为全球第二经济体的话语权^④。峰会之后,有识之士在上海举办“全球性百家争鸣时代的中国学术”讨论会,检讨为何中国崛起而文化仍然滞后,为何仍然在用西方理论来解读中国学术。复旦大学汪涌豪教授作中国学术话语权由西方掌握之悲叹,他说,“中国人很少有自己的声音”,因为“忽视文化传统和自己的价值”,故出现“自我文化认同的危机,使得我们无法对自己所秉持的文化传统集聚和彰显,进而影响到全球化的安排”^⑤。传统文化的价值失落、文化认同出现危机、学术话语权丧失……今日种种,当年包括胡适在内的否定传统、高唱西化诸公,是否亦在某种程度上难辞其咎呢?中国原有数千年的文化经验,而民国初期的新文化运动将其横扫在地,践踏无余,这一历史的折损要用多久才能恢复?“人病舍其田而芸人之田”,我们若总是轻忽传统,又如何能建构自己的理论?如今胡适谢世已57年,我们不宜只一味表扬胡适参与的五四新文化运动之功,亦应论其过,始足以吸取教训,以历史的后见之明鉴往知来。

【附识】本文的编校得到山东大学文学院刘晓艺教授的帮助,谨致忱谢!

【责任编辑 李梅】

① 语见欧阳哲生:《探寻胡适的精神世界》,北京:北京大学出版社,2012年,第327页。

② 参阅胡适,“The Renaissance in China”(1926),《胡适英文文存》第2册,第20—37页。

③ Hu Shi, “A Literary Revolution in China”,《胡适英文文存》第1册,第2页。

④ 参阅熊玠:《浮现的杭州共识:G20杭州峰会辑要》,《海峡评论》2016年10月1日,第6—8页。

⑤ 汪涌豪:《对汉学家的迷信可以休矣》,徐萧:《中国学术仍是西方学徒,至今没能很好解释“中国崛起”》,澎湃新闻2016年8月25日, https://www.thepaper.cn/newsDetail_forward_1518905。